GRAHAM HARMAN

HACIA EL REALISMO ESPECULATIVO

Ensayos y conferencias

Traducción / Claudio Iglesias
Edición al cuidado de Florencio Noceti



Harman, Graham
Hacia el realismo especulativo
1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires:
Caja Negra, 2015.
296 p.; 19x12,5 cm.
Traducido por: Claudio iglesias
ISBN 978-987-1622-35-1

1. Filosofía. I. iglesias, Claudio, trad. II. Título
CDD 190

Todos los ensayos de este libro aparecieron con anterioridad en *Towards speculative realism: Essays and lectures*, publicado originalmente en UK por John Hunt Publishing Ltd. en 2010, excepto "La estética como cosmología", "McLuhan al máximo" y "Greenberg, Duchamp y la próxima vanguardia".

Caja Negra Editora

Buenos Aires / Argentina
info@cajanegraeditora.com.ar
www.cajanegraeditora.com.ar

Dirección Editorial:
Diego Esteras / Ezequiel Fanego
Producción: Malena Rey
Diseño de Colección: Consuelo Parga
Maquetación: Julián Fernández Mouján
Corrección: Mariana Lerner

NOTA A LA EDICIÓN

Este, el primer libro traducido al español de Graham Harman (nacido en 1968 en Iowa City) es una sutil reversión de *Towards Speculative Realism* (2010), su primera antología de conferencias y ensayos. Y es también uno de los primeros recursos bibliográficos en nuestro idioma consagrado a un movimiento filosófico ya secular, fatalmente dividido en sectas: el realismo especulativo.

Allá por 2002, una modesta tesis sobre Heidegger (*Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects* [Utensilidad. Heidegger y la metafísica orientada a objetos]) pasó sin ruido, como una explosión asordinada, en el interior de la filosofía continental. Un autor ignoto, hasta entonces comentarista deportivo en Chicago; y una interpretación peregrina de un tema heideggeriano que cualquier estudiante de filosofía reconoce haber visitado en las primeras páginas de *El ser y el tiempo*, y de las que se buscaba extraer la pauta de un nuevo realismo filosófico superador de cualquier filosofía centrada en la conciencia, la experiencia, la acción o la existencia humana. Pero un

libro más sobre Heidegger, por excéntrico que fuera, de un autor joven procedente de una universidad estadounidense no iba a sacar de sus cabales a una comunidad filosófica circunscrita a los problemas de la ideología, el lenguaje y la praxis social. (Hay que pensar en firmas suficientemente populares como Rancière o Žižek.) En definitiva, problemas del sujeto. El realismo metafísico parecía entonces una extraña empresa unipersonal, silenciosa y obstinada.

Sin embargo, Harman siguió enfocado, escribiendo y leyendo en congresos, a veces para una audiencia muy rala. Su agenda ya estaba centrada, con asombrosa predeterminación, en la condición real del objeto (a grandes rasgos, la sustancia de la metafísica clásica) que el análisis de la herramienta de Heidegger, bien llevado a sus conclusiones, permite recuperar; era cuestión de trabajar duro y, con el tiempo, las filosofías centradas en la conciencia o el ser social irían cediendo ante los fundamentos de un nuevo realismo metafísico. La figura de Latour, el redescubrimiento de la obra liminal de Alfred North Whitehead y la emergencia de pensadores jóvenes como Manuel DeLanda contribuyeron también a darle ímpetu.

Pero el destape del realismo filosófico debió esperar hasta 2007. Ya había salido entonces *Después de la finitud*, de Quentin Meillassoux (Caja Negra, 2015), que encontró un término sugestivo para toda posible filosofía del sujeto: el *correlacionismo*; en palabras de Harman, el hecho corriente de que toda filosofía deba presentarse como “filosofía del acceso humano”. La conferencia en la que Harman, Iain Hamilton Grant, Ray Brassier y el mismo Meillassoux dieron por formulado el nuevo movimiento y que tuvo lugar en abril de ese año en Londres, sin embargo, los encontraba con pocos elementos comunes a largo plazo, fuera del repudio a ese correlacionismo. Eran, sí, cuatro adeptos al realismo. Y los cuatro tenían alrededor de cuarenta años. Las disputas entre los miembros de la mesa no tardarían en llegar.

Mientras tanto, Harman preparaba los detalles de su modelo, que bautizó *ontología orientada a objetos*. Central en este modelo es la distinción entre el objeto real y el intencional, o sensible, que funciona como la embajada de un objeto en otro y permite el contacto, ya se lo entienda como causación, percepción o metáfora, tres conceptos crecientemente enhebrados en un modelo en el que la sensibilidad está distribuida cosmológicamente de forma cabal, aunque no homogénea. (Las conductas que consideramos inteligentes, en la perspectiva de Harman, comparten un sustrato de intencionalidad con el simple choque silencioso de dos aerolitos en el espacio.)

Si el objeto intencional se presenta vicariamente dentro del objeto real, queda por ver el rol de las cualidades, cuyo sentido es fluir por la vida sensible y real de los objetos para abrir su línea de eventos (en el caso de las cualidades sensibles) y al mismo tiempo determinar su esencia (en el caso de las cualidades reales). Se diría que la pregunta principal de Harman es bien sencilla: *dónde* se cocina la realidad. No de qué está hecha, la que sería una pregunta reduccionista al remitir lo real a una última capa de componentes sólidos, o evaporarlo en una red de efectos sociales, perceptivos, lingüísticos, etc. A estos dos tipos de reduccionismo Harman los denomina *undermining* y *overmining*. El objeto en un caso es juzgado demasiado superficial y vaporoso por oposición a un fundamento más duro; en el otro caso, es juzgado demasiado profundo y rígido por oposición a la niebla de sus efectos composicionales. La realidad para Harman no está primariamente ni en los ingredientes, ni en los sabores de las cosas. Y la pregunta que hay que formularse es la que propone una nueva forma de objetividad, en la que los problemas tradicionales de la metafísica se reúnen con las cuestiones de la estética.

Para perfilar mejor esta creciente importancia de la estética hemos incorporado, respecto de la edición original,

"La estética como cosmología", una relectura de la estética de Ortega y Gasset que apunta por lo alto contra la deconstrucción en su terreno predilecto: la teoría de la metáfora. Las otras incorporaciones, "McLuhan al máximo" y "Greenberg, Duchamp y la próxima vanguardia", a su vez amplían el alcance de la OOO (a veces fraseada como *triple O*) a la teoría de la cultura, al postular una teoría *realista* de los medios y luego poner sobre el bisel de la obsolescencia al artista más mimado del siglo XX. La trinchera de las filosofías del acceso se revela muy estrecha para la "cruza entre el centauro de la metafísica clásica y la chita de la teoría de las redes de agentes", como Harman llama a su doctrina. La proyección del realismo metafísico, su capacidad de encontrar y regurgitar problemas tras las líneas perdidas del construccionismo social y la crítica de la ideología, se extienden en el horizonte ilimitado de la especulación.

Claudio Iglesias



FILOSOFÍA ORIENTADA A OBJETOS

Ofrecí esta lectura en 1999, en la fecha pronto ominosa del 11 de septiembre, en una conferencia en la Universidad de Brunel en Uxbridge, Inglaterra, cerca del aeropuerto Heathrow de Londres. Bruno Latour estaba entre el público, justo un día después de que hablara con él personalmente por primera vez. El título de la ponencia constituye la primera ocurrencia de la frase "filosofía orientada a objetos" en mis escritos.

Mientras la filosofía del siglo XX entra en sus últimos meses de vida, estamos viendo pocas evaluaciones retrospectivas del pensamiento de los últimos cien años. Personalmente, esperaba más revisiones y balances. La causa de esta falta de homenajes podría ser un sentimiento generalizado de desorientación tanto como el deseo entendible de evitar el melodrama. Pero, al menos, podemos decir que un modelo histórico de filosofía está saliendo a la luz de forma regular. Se trata de la visión de que el gran logro filosófico de nuestro siglo es su "giro lingüístico". La filosofía del lenguaje, se nos dice, cumplió con la tarea de reemplazar a una obsoleta "filosofía de la conciencia". En lugar de un

sujeto humano elevado y distante que meramente observa el mundo sin ensuciarse los dedos, el ser humano ahora aparece ante nuestros ojos como una figura menos autónoma, que no puede escapar completamente de la red de significaciones lingüísticas y proyecciones históricas.

Uno de los aspectos más fáciles de vender de este modelo es que viene equipado para satisfacer a las dos costas rivales: la filosofía analítica y la continental. Una rivera se enorgullece de las contribuciones al giro lingüístico hechas por Frege y Davidson; la otra clama, por las mismas razones, a sus propios héroes, Saussure y Derrida. Las dos iglesias, se nos dice, en realidad están más cerca de reunificarse de lo que parece. En retrospectiva, la misión filosófica del siglo fue la de reemplazar el modelo *teórico* del conocimiento por un modelo *hermenéutico*. Todo compromiso ingenuo con el conocimiento habrá terminado, y, con él, toda noción de un mundo que pueda ser observado en sí mismo de modo neutral. La interpretación reemplaza a la visión.

Pero esta versión de la filosofía del siglo XX tiene un importante flanco débil. Y es que la transición de la conciencia al lenguaje, por revolucionaria que pueda ser en apariencia, todavía deja al ser humano en la jefatura absoluta, en el centro de los asuntos filosóficos. Todo lo que ocurre es, más bien, que un *ego* fenomenológico lúcido y límpido se ve reemplazado por una figura más atormentada: el nómade determinado por su contexto, incapaz de trascender en absoluto las estructuras de su entorno. En ambos casos, el mundo de lo inanimado permanece afuera de la discusión o aparece como algo apenas mejor que el polvo o los escombros. Cuando las piedras golpean contra la madera, cuando el fuego derrite el vidrio, cuando los rayos cósmicos desintegran a los protones se nos dice que debemos dejar el asunto en manos de los físicos. La filosofía fue renunciando gradualmente a su pretensión de tener una relación directa con el mundo en sí mismo.

Anclada a la idea del salto peligroso entre sujeto y objeto, no nos dice nada del abismo que separa al árbol de la raíz o al ligamento del hueso. Dejando pasar la posibilidad de hacer algún comentario sobre el dominio de los objetos, la filosofía se erige como el amo de ese solo intervalo que media entre el sujeto y el mundo, desde el que legisla en una secuencia interminable de paradojas, acusaciones, reconvenciones, reyertas partisanas, excomuniones y presuntos renacimientos.

Pero, detrás de estas discusiones sin fin, la realidad se sigue moviendo. Incluso si la filosofía del lenguaje y su antagonista supuestamente reaccionario cantan victoria al unísono, el teatro del mundo está siendo recorrido de punta a punta por diversos objetos que desatan sus fuerzas, muchas veces en total soledad. La bola de billar roja golpea a la bola de billar verde. Los copos de nieve bailan bajo la luz que los aniquila sin piedad. Un submarino averiado se revuelca en el lecho del océano. Mientras un molino escupe harina, un terremoto comprime un bloque enterrado de piedra caliza y una familia de hongos gigantes aparece de la noche a la mañana en el bosque de Michigan. Mientras los filósofos se aporrean entre sí sobre la posibilidad del "acceso" al mundo, los tiburones persiguen al atún y los glaciares golpean contra la costa.

Todas estas entidades que vagan por el cosmos le infligen heridas y castigos a todo lo que tocan, mueren sin dejar rastros o llevan sus poderes hasta un punto desconocido, como si un millón de animales hubieran roto las rejas del zoológico en alguna cosmología tibetana. ¿Cuánto tiempo más la filosofía va a seguir satisfecha sin dirigirles la palabra, confinada a una discusión "más general" sobre las condiciones de las condiciones de las condiciones de posibilidad de referirnos a ellos? ¿Cuánto tiempo más vamos a encerrar juntos a los monos, los tornados, los diamantes y el petróleo bajo la etiqueta sencilla de "lo que yace afuera"? ¿Podría existir, en cambio, algo parecido a

una filosofía orientada a objetos, una especie de alquimia capaz de describir las transformaciones de una entidad a otra, capaz de trazar las formas en las que las entidades seducen y destruyen a seres humanos y no humanos por igual? Esta ponencia apoya la última posibilidad.

Lo mejor de todo es que no necesitamos empezar desde cero. Contra el amplio consenso que dice que hemos de encontrar la principal virtud de la filosofía del siglo XX en el giro lingüístico, yo sugeriría que una tendencia más importante, pero también más oculta, yace en los pasos iniciales dados hacia una teoría general de los objetos, y que hasta hace poco solo pudieron tomar la forma de un ensayo rudo, casi presocrático. En tanto los autores importantes para este asunto que todavía están vivos y produciendo pueden hablar por sí mismos, voy a limitar mi contribución de hoy a un par de pensadores ya fallecidos. Desde mi punto de vista, los dos filósofos sistemáticos más importantes del siglo que está terminando fueron Martin Heidegger y Alfred North Whitehead: uno de ellos en general pésimamente leído, y el otro lamentablemente muy poco leído. En las obras de ambos, y más allá de un error que poseen en común, comienza a reaparecer una sed de conocimiento en lo que concierne al destino de los objetos específicos. Mi objetivo es mostrar por qué ocurre esto y diagramar brevemente algunos de los problemas, tanto viejos como nuevos, que se abren así en el corazón de las cosas mismas.

Comenzaré por Heidegger, en general la figura más conocida de las dos. Mi opinión es que la clave de toda la filosofía de Heidegger está en el famoso análisis de la herramienta de *El ser y el tiempo*. Si bien ya se ha repetido el tema docenas de veces, los comentadores que lo despliegan generalmente leen mal la herramienta de Heidegger, como si estuviera relacionada con el pragmatismo, o como si ejemplificara una versión temprana de su meditación adulta sobre la tecnología. Mi punto de vista, admito que

heterodoxo, es que el análisis de la herramienta bosqueja nada menos que una filosofía general orientada a objetos, y que no se encuentra libre de elementos metafísicos. También me parece que este análisis de la herramienta es el punto más fuerte de toda la filosofía reciente. No solo no lo hemos superado todavía, sino que tampoco hemos comenzado a explotarlo adecuadamente.

El análisis de la herramienta puede resumirse más o menos con sencillez. Heidegger observa que la realidad primaria de las entidades no es su existencia pura como piezas hechas de madera, metal o átomos. La madera de una espada primitiva y la de una turbina eólica moderna ocupan nichos de la realidad absolutamente distintos y sueltan al mundo fuerzas por completo diferentes. Un puente no es un mero conglomerado de clavos y remaches, sino una fuerza geográfica total con la que debemos lidiar: un efecto-puente unitario. Pero incluso esta máquina-puente unificada está lejos de ser una unidad absoluta y obvia. Su realidad es por completo distinta dependiendo de si lo cruzo rumbo a un encuentro romántico o como un prisionero en camino a ser ejecutado. En el primer caso, el puente es el equipamiento necesario para el éxtasis; en el segundo, un medio para la condena y la miseria.

Las cosas están tan íntimamente ligadas a sus propósitos, y estos a su vez a otros propósitos, que desde el punto de vista de Heidegger no se puede hablar en sentido estricto de “una” pieza de equipamiento. En vez de ser un objeto sólido que entra en una relación solo por accidente, una entidad se ve determinada en su realidad por la tormenta cambiante y caprichosa de referencias y tareas en las que queda envuelta. El desplazamiento del más diminuto grano de polvo en Marte altera la realidad del sistema total de los objetos, así sea de un modo tenue. Para introducir la terminología del propio Heidegger, las entidades no están primariamente presentes (*vorhanden*) sino que están a la mano (*zuhanden*).

Cuando el equipamiento actúa solo como equipamiento se oculta de la vista como algo en cuya acción silenciosa puede confiarse. Mientras yo consumo la mayor parte de mi energía consciente en leer estas palabras en voz alta, dependo de una muy poblada tribu de objetos adicionales que ahora no me llaman la atención, y cuya acción doy por hecha: la luz artificial de esta sala, el aire respirable, el esqueleto estructural del edificio, las fuerzas de seguridad de la Universidad de Brunel que impiden la entrada de un grupo de *hooligans* violentos, o incluso los órganos de mi propio cuerpo. Todos estos objetos me son leales por el momento y cumplen con su tarea subterráneamente sin que yo tenga que ocuparme de ellos, salvo que sobrevenga una catástrofe y alguno falle. Según Heidegger, cuando el equipamiento falla es cuando de alguna manera emerge de su submundo sombrío de pura eficacia y revela sus contornos ante la vista. Si la ciudad sufre de repente un apagón, o si debo comenzar a toser incontrolablemente, me acordaré, seguro, de entidades que antes daba por supuestas. Se produce entonces un aumento repentino de presencia voluminosa en mi entorno.

Y en todo momento y lugar, el mundo se divide en estos dos polos opuestos: la herramienta y la herramienta rota, la acción invisible y la presencia llamativa. El equipamiento, como Jano, tiene dos cabezas. Y esto no solo es válido para esos raros casos en los que los objetos literalmente “se rompen”. Según Heidegger, la misma inversión se encuentra operando siempre que un objeto sea percibido, revelado por la investigación teórica, o simplemente alojado en una región específica del espacio. En cada uno de estos casos, dice, la realidad velada del “equipamiento en acción” se desprende del sistema del mundo que todo lo devora y se muestra en vidriera “como” lo que es.

Pero el mismo concepto de “herramienta” puede llevarnos en una dirección equivocada. De hecho, la mayoría de los intérpretes suponen que Heidegger está hablando de

una *clase* de objetos entre otras: como si el análisis fuera aplicable a martillos, taladros, llaves y ventanas, pero no a otros objetos con un estatus menos utilitario. De hecho, el equipamiento en el sentido de Heidegger es eminentemente global: los entes son herramientas. Referirse a un objeto como "herramienta" no es decir que se lo explota brutalmente como el medio adecuado a un fin, sino que se encuentra en medio del duelo universal entre la ejecución silenciosa de la realidad y el aura brillante de su superficie tangible. En resumen, la herramienta no "se usa"; la herramienta "es". Lo que salva al puente de ser una pila amorfa de acero y asfalto no es el hecho de que la gente lo encuentre conveniente, sino el hecho de que cualquier pila amorfa de cualquier cosa ejerce una realidad en particular sobre el cosmos, altera el paisaje del ser de una forma especial. Si además esta realidad resulta útil para alguien, mucho mejor. Pero los valles entre las montañas o los obstáculos naturales de cualquier tipo no tienen menos utensilidad que un túnel diseñado por ingenieros. La *Zuhandenheit* [estar a la mano] es ontológica.

Al retraerse en su eficacia críptica, el equipamiento necesariamente es, en gran medida, un misterio oculto tanto para el teórico lanzado a develarlo como para el ingeniero civil perfeccionista. La praxis humana no puede clarificar el estatus de la herramienta, sino solo apoyarse en él u operar con él. La clave del análisis de la herramienta no es que socava la noción newtoniana de una realidad compuesta de bloques sólidos, reemplazándola por un análisis de los planes y proyecciones centrado en las personas. La clave es que nos muestra que las descripciones de un objeto como material sólido *y* como funcionalmente útil son, siempre, derivativas. Más fundamental que ambas es el imperio inescrutable del equipamiento, del que todas las entidades individuales emergen. Este imperio está lleno de sorpresas.

Se ha especulado respecto de si la historia de la filo-

sofía tiene un carácter cíclico, de manera que la filosofía del último tiempo recoja una secuencia de ideas que se encuentran, ya, en la filosofía antigua. Se pueda sostener esta premisa o no, hay razones suficientes para comparar a Heidegger con Parménides y su famosa admonición de que "el ser es; el no-ser no es". Como el griego tan admirado, Heidegger también parece condenado a repetir un dualismo terriblemente simple sin ser capaz de desarrollarlo en términos más concretos: la dualidad entre la realidad de un objeto en su ejecución y su superficie manifiesta. Con más tiempo del que tenemos, sería fácil mostrar que en cada uno de los tópicos que aborda, Heidegger no tiene más para decirnos que este drama ambiguo y famoso de lo que se oculta y lo que se revela. En ese sentido es un Parménides de nuestro tiempo.

Solo por ser un poco más específicos, recordemos que su celebrada teoría del tiempo no tiene que ver, en absoluto, con el tiempo. "Tiempo" es otra de las tantas figuras literarias empleadas por Heidegger para referirse a la dualidad simple y repetitiva que recorre toda su obra. Todo lo que emerge de su análisis "temporal" del martillo es que el martillo debe considerarse o bien como la ejecución de un efecto real (el "pasado") o como una realidad discreta determinada por su significación para el ser humano arrojado en una proyección específica del mundo (el "futuro"). La ambigua coexistencia de ambos momentos nos da el concepto heideggeriano del "presente". Y *voilà*, ahí tienen ustedes la supuesta teoría heideggeriana del tiempo, que seguiría funcionando incluso si un hechicero congelara al mundo en su estado actual. La misma monotonía encontramos cuando Heidegger pretende hablarnos de la tecnología, los estados de ánimo, la obra de arte, el organismo animal o, de hecho, *cualquier* tópico supuestamente concreto en sus cincuenta y seis volúmenes, contando diecisiete mil páginas en total, de obra publicada. Aunque no se lo suela decir en voz alta, esa es una de

las principales fuentes del regusto poco placentero que queda en la boca de cualquiera que haya tratado de leer a Heidegger durante varias horas seguidas.

Para volver al tema central, existe en el pensamiento de Heidegger una oposición ubicua entre dos modos de ser: el "ser a la mano" y la "presencia a la mano". Lo más fácil sería leer esta oposición de la manera tradicional, como si el primero perteneciera a la esfera del "objeto" y el segundo a la del "sujeto". La herramienta sería así equivalente a la causación inanimada; la herramienta rota sería algo propio de la percepción humana o de la capacidad humana de trascender la situación inmediata, de dar un paso atrás y reflexionar críticamente sobre la situación "como" lo que es. Pero es evidente que tenemos que sacarnos de encima estos prejuicios y preguntarnos algunas cosas que llevarían al mismo Heidegger a enfurecerse o a reaccionar con desprecio. Por ejemplo: el dualismo entre la herramienta y la herramienta rota no requiere de seres humanos, y seguiría siendo perfectamente válido en un mundo poblado solo por entidades inanimadas. Supongamos que una persona se enfrenta con el par de bolas de billar del conocido ejemplo. Ya hemos visto que, para Heidegger, las dos bolas no se reducen a lo que el jugador *encuentra* de ellas. Retraídas a la ejecución de su realidad más profunda, solo pueden ser parcialmente objetivadas o develadas por un observador. Hasta allí, no hay ningún problema. El problema empieza con la suposición de que las bolas en colisión no se objetivan también entre sí, como si los humanos afrontáramos un mundo lleno de profundidades que escapan de la vista, pero los objetos inanimados pudieran agotarse mutuamente al contacto más superficial. La bola número uno puede ser brillante y caliente al tacto. La bola número dos desde luego va a ser insensible a estas propiedades. Y sin embargo su cualidad brillosa de alguna manera está presente para el rayo de luz que patina en su superficie y termina desviándose a los confines de la galaxia. El calor de la bola

es sobrecogedor para la pequeña mota de escarcha que se disuelve inmediatamente luego de tocarla. En otras palabras, hasta los objetos inanimados se encuentran en algo parecido al "círculo hermenéutico". Ningún objeto le puede sacar todo el jugo a otro. ¿Hay alguna diferencia, entonces, entre la percepción humana y la pura causación física? Por supuesto que la hay. Pero la ontología de Heidegger no es el lugar en el que puede encontrársela. Su recurrente realidad entre la cosa real y la cosa como es encontrada por otras cosas se hace más abarcadora de lo que al mismo Heidegger le gustaría, si tomamos en cuenta su credo, ya difícil creer, relativo a la primacía del *Dasein*.

Esto es todo, en lo que concierne a Heidegger. Dado que no nos queda tanto tiempo, inevitablemente vamos a darle a Whitehead un tratamiento más bien somero. Pero, como compensación, podemos decir que la interpretación de Heidegger recién presentada es, en gran medida, una interpretación whiteheadiana. Heidegger trata de confinar su análisis de la herramienta a la esfera de la existencia humana y sus peligros, y efectivamente debí ejercer cierta violencia sobre sus intenciones para aplicar su análisis a los objetos en general; Whitehead en cambio abraza abiertamente la realidad de lo inanimado. Último abogado de una teoría monádica del cosmos, no le tiembla la mano al utilizar palabras como "pensamiento" o "sentimiento" al referirse a la vida interior de un bastón o un mechón de pelo.

Por otro lado, el mismo dualismo que encontrábamos en Heidegger está presente también en Whitehead. Mientras que Heidegger se refiere a lo *Vorhandenes* como la cosa en tanto objetivada, Whitehead hace uso de la categoría de "objeto eterno", una versión más platónica de un concepto similar. Por supuesto que existen diferencias sutiles entre ambos pares de conceptos y serían atendibles las objeciones contra una identificación directa. Debido a que no tenemos tiempo para encarar esta idea con el detenimiento

que necesitaría, solo voy a afirmarla, y a citar como evidencia lateral una conexión todavía más poderosa entre estos dos campeones de la ontología raramente emparentados. Me refiero a la tendencia, obvia en ambos, de darle primacía filosófica a la red de entidades antes que al individuo aislado. Cuando Heidegger insiste en que no existe algo así como "una" pieza de equipamiento, es inevitable que escuchemos una resonancia de la doctrina de Whitehead de la concrescencia *singular* a través de la cual se definen todas las entidades actuales. En ambos casos, el objeto individual no mantiene nada en reserva frente al sistema total de objetos. En todo momento, toda entidad se manifiesta de forma exhaustiva.

La consecuencia de esta doctrina, o tal vez su causa, es la paranoia que les provoca tanto a Heidegger como a Whitehead la posibilidad de una sustancia clásica que dure en el tiempo. El solemne Heidegger degrada la noción de una materia durable, mientras que Whitehead, siempre más simpático, se mofa de la idea de una sustancia capaz de atravesar aventuras en el espacio y el tiempo. Para ambos, el incidente más minúsculo, el capricho más irrelevante cambia el estado del Universo entero, altera el sistema total de relaciones que alberga a todos los objetos. La actitud desdeñosa de Whitehead con respecto a la cuestión de la inmortalidad del alma puede parecer rara, si tomamos en cuenta que es religioso. Pero para qué ocuparse de la inmortalidad del alma si, en sentido estricto, el alma ni siquiera sobrevive de un momento al siguiente. A pesar de su pretensión de llegar a un equilibrio entre los individuos y el todo, lo individual en el pensamiento de Whitehead es tremendamente débil. El objeto es solo jerga para referirse a una zona particular de la concrescencia total: está privado de todo lo que no se exprese en el sistema-del-mundo *hic et nunc*. Sin ninguna armadura, sin resistencias, sin privacidad. En definitiva, el objeto individual queda evaporado en un vasto imperio de interconexiones infinitas.

Un espectro se cierne sobre esta doctrina, tan propia del siglo XX: es el espectro de las teorías clásicas de la sustancia. Para Aristóteles y para Leibniz es posible, al menos en principio, pasarle una criba al mundo y separar a las sustancias de las no sustancias. El mero título de *substantia* es un premio que se otorga a algunas entidades, pero que también se niega a muchas otras. Así lo podemos ver, de la forma más entretenida, en la correspondencia vitriólica entre Leibniz y Arnauld. Leibniz nos pide que imaginemos dos diamantes: uno en posesión del Gran Duque, el otro en manos del Gran Mogol. Podemos hablar de estos dos diamantes como si formaran efectivamente una pareja, pero la pareja no sería más que "un asunto de la razón". Al acercar los dos diamantes no se convertirían en algo único, ni siquiera si se los uniera con pegamento. Porque si dos diamantes pegados fueran una sustancia, dice Leibniz, también una bandada de pájaros lo sería, o un círculo de hombres tomados de las manos. Aparentemente, Leibniz consideraba que esta observación era una prueba por *reductio ad absurdum*. Pero solo tenemos que acordarnos de que, para Heidegger y Whitehead, un círculo de hombres tomados de las manos es una unidad tan real como el diamante más duro o el alma más pura. Para ellos, la duración no es en ningún caso un criterio válido para determinar la realidad de una entidad.

Y es en esta tendencia compartida a reducir el mundo a un movedizo sistema de relaciones donde debemos localizar el error más común de estos dos pensadores del siglo XX. Un breve experimento mental nos muestra a las claras las dificultades en las que recae esta posición. Digamos que un trozo de plutonio puro queda abandonado en el desierto ejerciendo presión contra la arena sobre la que descansa, desviando la luz solar al espacio distante, sin ninguna criatura viva ni remotamente cerca. El metal artificial se encuentra "a la mano" en el sentido heideggeriano más global. No es solo una pila de átomos que tiene

usos secundarios, sino primariamente un agente específico que ejecuta ciertas tareas en el mundo y no otras. Pero mientras que la arena y los hierbajos muertos que rodean al plutonio no logran reconocer la profundidad letal de su radioactividad, cualquier criatura viva que *estuviera* presente moriría en cuestión de minutos. En resumen, existe una realidad adicional en este material artificial extraño que no se agota en las uniones y asociaciones en las que actualmente lo vemos. Esta realidad permanece, y permanecerá por siempre, inexpresada.

La manera más fácil de salir del atolladero es la de recurrir a la "potencialidad" para explicar el estatus de la radioactividad previo a la llegada de cualquier animal. Se dirá entonces que el plutonio no es letal "actualmente", sino en potencia, dependiendo de las circunstancias. La debilidad de este argumento (cuya larga e ilustre prosapia, sin embargo, hará parecer que me estoy hundiendo en el barro) es que el tema de la potencialidad es solo un atajo para evadir la cuestión en verdad difícil: ¿qué es la *actualidad* de la cualidad letal del plutonio? Hablar de una cualidad en términos de potencialidad es, ya, hablar de ella desde afuera, objetivándola más que clarificando su estatus ontológico. ¿Qué es la actualidad de la virtud de lo "letal" del plutonio? O en otras palabras, ¿qué es lo que es "potencialmente" letal? ¿Átomos? ¿O algo más extraño?

En primer lugar, es evidente, lo que podría ser letal del plutonio no se encuentra expresado en su estado actual de relaciones con la arena, la luz y las raíces secas. Y por definición, este sistema de relaciones no es el mismo si le agregamos más elementos. En los términos de Whitehead, "plutonio y luz solar" no es la misma concrescencia que "plutonio, luz solar y gato moribundo".

En segundo lugar, la creencia del sentido común sería que la actualidad es la masa física de átomos de plutonio, un sustrato duradero capaz de soportar muchas relaciones potenciales. Pero no podemos sostener este punto si tene-

mos siquiera la menor simpatía por los logros filosóficos de Heidegger y Whitehead. La realidad primaria no es la cosa plutonio, la cosa arena y la cosa gato, sino un sistema total en el que la realidad de unos términos se define mediante los otros.

Las dos posiciones están así en conflicto. La actualidad del plutonio no puede encontrarse ni en el estado total del mundo en un instante dado, ni en un terrón aislado de sustancialidad transuránica duradera. El objeto conocido como plutonio no es material ni relacional, lo que quiere decir que debe ser *inmaterial* y *sustancial*, en un sentido que todavía debemos determinar.



EL *REVIVAL* DE LA METAFÍSICA EN LA FILOSOFÍA CONTINENTAL



En 2000 dejé mi puesto en la Universidad DePaul en busca de un nuevo cargo en la American University en El Cairo, Egipto. Una de las principales ventajas del cambio fueron las oportunidades de viaje ofrecidas por la sede de El Cairo. El 30 de abril de 2002 di la siguiente conferencia en la American University de Beirut (que a pesar de su nombre no tiene relación con mi universidad) en mi segunda visita al bello Líbano. Sin saber en ese momento cuál iba a ser mi futuro en El Cairo, concursé en Beirut como finalista para un cargo docente allí también. Una de las cosas interesantes de esta conferencia es la ocurrencia de la frase "causación vicaria". Y fue la primera vez que me dirigí a un público formado casi exclusivamente por filósofos analíticos, lo que ayudó a darle contexto a mis señalamientos sobre las diferencias entre las tradiciones analítica y continental. La publicación de Tool-Being *todavía tendría que esperar cuatro meses. Casi no tenía otras publicaciones en ese momento, más allá de artículos deportivos y la traducción de un libro del alemán al inglés.*

El *revival* de la metafísica en la filosofía continental todavía no ha comenzado. Este texto no es un informe, sino en cierto sentido una lista de deseos, y en otro sentido un posible manual de instrucciones. Para los propósitos de mi artículo, la expresión "filosofía continental" se refiere

a toda la filosofía de hoy en día que extrae su orientación principal de la fenomenología, ya sea con un signo positivo o negativo. Mi objetivo central serán Martin Heidegger y varios de sus numerosos descendientes franceses, que aun dominan en buena medida el subcampo de la filosofía continental, y siempre están enrolados en algún tipo de sentimiento antimetafísico. Como regla, puede decirse que los filósofos de la tradición continental se enorgullecen de no dejarse engañar por ninguna noción del mundo real como algo distinto del juego de las apariencias. Imaginan haberle dado un golpe mortal a la filosofía tradicional, a la que desprecian por prejuzgar en favor de las cosas materiales o las esencias independientes: la categoría despectiva de "esencialismo" sirve como un sinónimo de "metafísica" –que también se usa de modo peyorativo. De acuerdo a la corriente dominante de la filosofía continental, antes que cualquier cosa individual existe un contexto, un juego de significantes que se diferencian entre sí. No hay esencias en ninguna parte; la realidad es contextual y plural hasta la raíz. Me refiero aquí a la escuela posheideggeriana. Para los fenomenólogos más tradicionales, desde luego, las cosas tienen una esencia, pero es siempre una esencia que aparece, de manera que hablar de una esencia oculta sería un error metodológico. Como ya se pueden haber dado cuenta, las perspectivas de esta clase no se limitan de ningún modo a la filosofía continental. Pero es allí donde generan menos disenso. No se me ocurre, con sinceridad, un solo filósofo de la tradición continental que haya hecho el esfuerzo de defender seriamente las credenciales de una realidad independiente más allá de las apariencias, de una sustancia más allá de las cualidades, o de un mundo en sí en el que el ser humano tenga un papel limitado.[1] De hecho, todos estos

1. De hecho, 2002 fue el año en el que comenzaron a introducirse posiciones de este tipo en la filosofía continental, en mi libro *Tool-Being* y en el de Manuel DeLanda, *Intensive Science and Virtual Philosophy* (Londres, Continuum, 2002).

temas evocan la especie de conservadurismo que la filosofía continental cree que debe destruir desde que nació. Entre los filósofos de la tradición continental, "metafísico" sigue siendo un insulto brutal, así como entre muchos científicos. En este sentido, la escuela continental comparte muchos rasgos con la corriente principal de la filosofía del lenguaje anglosajona.

Lo que *no* comparte, sin embargo, es su actitud hacia la historia de la filosofía. Lo que los filósofos de la tradición continental más detestan de los analíticos, lo que les hace hervir la sangre durante la noche, es la costumbre de tratar la historia entera de la filosofía en términos de "argumentos". Para tomar un ejemplo: el libro de Russell sobre Leibniz es despreciable no porque la exposición de Russell sea *incorrecta*, sino porque es una carnicería intelectual reducir el pensamiento de Leibniz a una serie de argumentos. Para la tradición continental, lo importante no son los argumentos singulares de Leibniz respecto de la sustancia, sino algo que se llama "el proyecto de Leibniz": una mirada total sobre el mundo que no debería poder cortarse fácilmente en partes. Este ejemplo alcanza. Las distintas actitudes de las dos escuelas quedan en claro. La filosofía analítica ha tendido a ver a la filosofía como una cuestión de rigor o agudeza; la continental, como una cuestión de genio. El género principal de la filosofía analítica es el artículo de veinte páginas sobre un tema específico para una publicación académica; en la filosofía continental, los artículos académicos no tienen un rol importante, con algunas excepciones. El profesor A piensa que el profesor C es un romántico de ideas difusas, sin nada claro que decir. El profesor C piensa que el profesor A es un técnico sin sangre en las venas, sin sensibilidad para los matices de la historia intelectual. Si a los analíticos ciertamente puede acusárselos de reducir las figuras del pasado a las restricciones de las líneas del debate contemporáneo, los filósofos de la tradición continental son culpables de lo

inverso: a menudo se sienten intimidados por sus propios héroes, no se animan a criticarlos y minimizan por lo tanto su producción crítica al nivel de la reseña bibliográfica. Si a menudo la apertura a la discusión propia de la filosofía analítica le ganó la reputación de ser un lugar para el debate oral enviciado, el desprecio de la filosofía continental por la argumentación la ha convertido, por otra parte, en un enclave de grupos ya establecidos, impenetrables para los recién llegados, incluso para aquellos que tienen algo fresco y genuino para aportar.

El objetivo de estos señalamientos introductorios era poner sobre la mesa los distintos vicios de la filosofía continental, ya sea que los comparta o no con la otra escuela. Primero, existe el prejuicio de lo que voy a llamar "filosofía del acceso". En lugar de discutir la realidad en sí misma, tenemos que ejecutar una serie de complicadas maniobras críticas y autorreflexivas para asegurarnos de que estamos hablando de los objetos tal como se nos manifiestan y no tal como viven su propia vida. En la filosofía continental, esta perspectiva se ha llegado a convertir en un dogma tácito que nadie discute.

En segundo lugar, existe el prejuicio relacionado con lo anterior que podríamos llamar "la filosofía de los contextos o las redes". La noción de una sustancia o esencia independiente es, supuestamente, ingenua. Lo primero es la totalidad de significado de los objetos en sus relaciones recíprocas; cualquier parte de la red, tomada en forma individual, no es más que una abstracción extraída a la fuerza de esa totalidad. Este es otro dogma tácito de la filosofía continental –tácito en la medida en que no discute con alternativas.

Finalmente, existe el prejuicio de que las figuras de la historia de la filosofía deben leerse como totalidades holísticas y no como fuente de ideas o argumentos particulares. Este tema tiene algunas sorpresas. La ironía suprema es que, a pesar de la grandísima reverencia de los

filósofos de la tradición continental por sus ancestros ya difuntos, no los ven como competidores serios. La historia de la filosofía, según esta tradición, trata de una serie de rupturas epistemológicas radicales (cuyo comienzo datan, dependiendo del caso, en Platón, Kant, Heidegger o Derrida). Cuando alguien de la escuela heideggeriana escribe sobre Aristóteles o Hegel, solo lo hace para catalogar un giro histórico oscuro y aciago que condiciona, permanentemente, todo lo que se hizo después. Se escriben estas cosas con los tonos más sombríos que encuentren. Como resultado, para un filósofo de la tradición continental resulta imposible aislar un problema de investigación y proponer, por ejemplo, que Husserl en ese aspecto tenía razón parcialmente, pero que Santo Tomás o Ibn Sînâ estuvieron más cerca de resolverlo. La fuerza de la tradición continental radica en su histórica capacidad de preservar a los grandes pensadores del pasado de las trivialidades de la moda pasajera del momento. Pero sus debilidades son también obvias: la filosofía continental es incapaz de tratar a los filósofos del pasado como contemporáneos. Los filósofos del pasado no se nos acercan para confrontar un mundo compartido, contra el cual todos, ellos y nosotros, medimos nuestras miradas, sino que se hunden en un éter condicionado históricamente que solo se refiere a sí mismo. No tendría sentido ponerse a debatir, digamos, con Nicolás de Cusa sobre algún tema específico sin situar, primero, este tema en su corpus escrito total, sin aprender latín a la perfección, etc. Cualquier filosofía del canon se ofrece así demasiado enclaustrada en sí misma como para servir como posible modelo del mundo. Cada filosofía es un todo sin fisuras, tanto que ya ninguna puede ofrecer perspectivas específicas sobre problemas externos.

De manera que el objetivo de esta presentación es mostrarles a ustedes que la filosofía continental puede, y debe efectivamente, abandonar estos prejuicios consuetudinarios. La actitud antimetafísica radical de los pensadores de

la tradición continental ya se ha puesto rancia y no puede darnos nada más; su aproximación a la historia de la filosofía la ha privado de desafíos reales. En lo que sigue, voy a tratar de dejar en claro por qué la filosofía continental necesita repensarse por entero en nombre del realismo y el esencialismo –incluso si el sentido que damos a estos términos no es el acostumbrado. Lo mejor de todo es que esta revisión general no es un mandato que llega de afuera, sino que el problema más importante de la filosofía de nada menos que Heidegger, el pilar de la filosofía continental, así lo requiere. A pesar de todas sus polémicas famosas con la metafísica, Heidegger se revela como un partisano de la metafísica, sean cuales pudieran ser sus intenciones en el sentido contrario.

Vamos a ocuparnos entonces del argumento más popular de Heidegger una vez más: el famoso análisis de la herramienta en *El ser y el tiempo*. El punto básico del análisis parece simple: la mayor parte de las veces, los seres humanos no encontramos a los objetos como bloques de materia física o temas para la investigación teórica. Antes de poder hacerlo, ya estamos sumergidos en un sistema total de equipamiento, en el que damos por sentados a los objetos sin prestarles atención. En este mismo momento estamos usando muchas cosas: el suelo nos da estabilidad, aunque casi nunca lo recordamos; la composición química del aire nos permite respirar fácilmente y de forma refleja. Nuestros pulmones, nuestros riñones trabajan sin cesar y en silencio para mantenernos vivos. Un edificio como este requiere de miles de piezas, paneles, tubos, alambres, cada uno de los cuales realiza una función vital sin que lo sepamos. Los objetos de nuestra conciencia explícita forman, en cambio, una capa finísima y volátil sobre el denso estrato del equipamiento generalmente invisible y fiable. La *fiabilidad*, de hecho, es el modo usual de ser de los objetos. Notemos que Heidegger habla de las "herramientas" y aunque la mayoría de sus ejemplos tratan de

martillos y trenes, el análisis de la herramienta es viable para cualquier objeto. Todas las entidades son casi siempre componentes tácitos de nuestro mundo antes que objetos que nos llaman la atención. Lo mismo es válido para las personas, los números, los edificios religiosos, las palas y los taladros. El análisis de la herramienta de Heidegger es, por eso, una teoría universal de las entidades, aunque la mayoría de los comentaristas lo pase por alto.

El otro momento famoso es el negativo: el análisis de la herramienta rota. Percibimos los objetos solamente cuando son disfuncionales en cierto sentido. El foco de luz permanece ignorado hasta que se quema; el autobús que se atrasa acapara la atención, a diferencia del que llega puntual. Los terremotos y los incendios domésticos nos hacen apreciar las comodidades previas a su desaparición. Heidegger de hecho trata a toda percepción consciente como una variante de este tema de la herramienta rota. Percibir algo abiertamente, pensar en algo, requiere que nos alejemos por un momento de una parte del mundo para verla desde arriba. Y así como el concepto de "herramienta" refiere universalmente a todos los objetos en la ejecución silenciosa de su función invisible, del mismo modo, la "herramienta rota" se refiere a cualquier cosa en su visibilidad manifiesta. El análisis de la herramienta y la herramienta rota tiene por eso un alcance ilimitado: cubre a todas las entidades y no solo a aquellas que resultan "útiles". El mundo está separado en dos partes: la herramienta que funciona y la herramienta disfuncional. Con cierta pizca controversial, diré que, si seguimos de cerca este análisis, veremos que engloba a toda la filosofía de Heidegger, que es mucho más simple y más clara de lo que se piensa habitualmente. La cuestión del ser, el análisis del tiempo, el cúmulo de conceptos alemanes místicos, como el *Ereignis* y *das Geviert*, no son más que variantes sofisticadas del análisis del martillo y su disfunción. Dado que Heidegger no es nuestro tema principal hoy, dejaré la cosa ahí.

Pero hay que decir que la lectura usual del análisis de la herramienta tiene esta otra forma: la teoría debe fundarse en la práctica, dado que toda visibilidad surge de una especie de fondo pragmático. Este fondo está hecho de prácticas sociales no temáticas y usos lingüísticos, de manera que la realidad social o el lenguaje condicionan toda teoría. El análisis de la herramienta, también, debe ser firmemente antirrealista desde el momento en que parece enseñarnos que las cosas no tienen una realidad objetiva independiente, sino que emergen de un sistema total de significaciones humanas. Finalmente, el análisis de la herramienta representa la forma extrema de la mirada holística, en cuanto Heidegger dice que lo real es la red total del equipamiento, y que cada objeto individual no es más que una abstracción de esta totalidad. "Hablando estrictamente", dice Heidegger, "no hay algo así como una pieza de equipamiento". En el primer capítulo de mi próximo libro, propongo que todos estos preconceptos están mal. Y si bien creo que distorsionan nuestra interpretación de Heidegger, lo peor es que lograron meter a la filosofía continental en la trampa de un callejón sin salida. La mayor parte de los fans de Heidegger se emocionan al decir que su mentor subordina la existencia independiente de los objetos al sistema total del uso humano. Y es cierto, Heidegger debe haber intentado algo así. Hay evidencia tanto en un sentido como en el otro. Pero para mí es irrelevante, dado que estoy más interesado en el análisis de la herramienta que en el mismo Heidegger, y la fuerza de su análisis nos lleva en efecto en una dirección distinta de la que él mismo hubiera esperado.

Como hemos dicho, el análisis de la herramienta se lee en general como un argumento que discute que la praxis preceda a la teoría e, incluso, que preceda a cualquier concepto científicamente objetivo de las cosas. Para mí esto es falso. Como hemos dicho, ahora mismo descansamos sobre innumerables herramientas, entre otras el piso, la luz, los órganos corporales, etc. Estas herramientas son

invisibles hasta que funcionan mal. Pero el punto no es que las “usemos”: el punto es que solo podemos usarlas porque son reales, porque resultan capaces de infligir algún tipo de golpe sobre la realidad. El punto no es que mi percepción consciente del sol se fundamenta en mi uso anterior y práctico de su luz. El punto es que tanto las relaciones conscientes como inconscientes con el astro rey se basan en su realidad, y no al revés. La herramienta no se *usa*; simplemente *es*. El ser herramienta del sol no reside en su utilidad, sino en la ejecución silenciosa de su realidad, previa a todo contacto tanto teórico como práctico que podamos tener con él.

Puede formularse el mismo tema de otra forma. Heidegger se refiere a nuestra atención consciente de los objetos en términos de una estructura del “como”. Encontrarse con una cosa es encontrarla “como” esto y aquello: como poseedora de ciertas cualidades explícitas. Cuando el sistema del metro se interrumpe, o cuando decidimos estudiarlo en un proyecto de investigación, tomamos conciencia de muchas de sus propiedades antes ocultas. Tomar conciencia de un objeto implica objetivarlo; no captarlo en su realidad interior, sino reducirlo al modo muy limitado en que aparece *ante nosotros*. La ciudad de El Cairo, por ejemplo, es un fondo inconsciente para todos los que vivimos allí. Afirmemos lo que afirmemos de ella, hagamos la reseña o el mapa de ella que queramos, de acuerdo con Heidegger siempre estaremos muy por debajo de lo que la ciudad es en tanto la vivimos inconscientemente. En definitiva, ver algo “como” de un modo u otro es reducir su múltiple realidad a un conjunto limitado de propiedades que parcialmente ilumina y parcialmente caricaturiza el objeto del cual hablamos. La teoría nunca se encuentra con las cosas, sino solo con las cosas “como” cosas. Aquí es donde gran parte de la filosofía continental queda atascada: en la diferencia entre un estrato implícito y rico de experiencia preteórica y un plano luminoso pero empobrecido

de percepción explícita. Administrar y comentar este salto es la tarea de la hermenéutica, y podemos decir exagerando apenas un poquito que la filosofía continental se ha convertido en filosofía hermenéutica. El ser humano está inmerso en un mundo misterioso de usos tácitos y trata de llegar a algo al interpretarlos. La filosofía continental permanece así centrada en el ser humano, siguiendo al pie de la letra la lectura más común de Heidegger.

Y aquí está precisamente el problema. No es solo la teoría la que objetiva el mundo, lo caricaturiza o reduce a un número limitado de propiedades en comparación con su inescrutable profundidad implícita. La praxis hace lo mismo. Digamos que ahora todos salimos corriendo rumbo a una taberna diminuta, tropezándonos con las sillas en nuestra estampida. Digamos que nos sentimos tan excitados por la discusión que tenemos que apenas notamos la taberna o su decoración. Ninguno de nosotros objetiva el lugar teóricamente; todos estamos igual, usándolo de forma preteórica. El problema es que esta taberna preteórica ya es distinta para cada uno de nosotros. Porque no todos tenemos la misma contextura física, y deberemos adaptarnos a la estrechez del lugar de distintas maneras. Para algunos será un lugar frío e incómodo; para otros, estará demasiado calefaccionado. Cada uno ya tiene su particular estado de ánimo, de forma que si nunca objetivamos la taberna de forma teórica, cada uno ya la está objetivando como "prometedora" o más bien "lúgubre". La taberna misma se siente de distintas maneras para clientes y para empleados, para mujeres y para hombres, para bebedores y para abstemios, para aquellos que dominan la charla a los gritos y para aquellos a los que les da timidez hablar. Y todavía no estamos diciendo nada de los perros, las hormigas o las avispas que puedan ocasionalmente entrar también. Es la misma taberna para todos y sin embargo cada uno se relaciona con ella de una forma tremendamente singular, con independencia de cualquier objetivación teórica.

Pero no perdamos el hilo. Lo importante es que la diferencia entre teoría y práctica, o entre el objeto conspicuo y el horizonte de fondo nunca puede ser tan radical como para hacerle justicia a la realidad de las *cosas*. Si la teoría reduce al objeto de la acción práctica, exagerándolo y caricaturizándolo, la acción práctica hace lo mismo. La taberna también tiene una realidad más profunda que la que puede agotar un ser humano, un perro o una hormiga. Incluso la praxis inconsciente puede sobreestimar a un objeto, equivocarse o fallar al tratar de capturar aquello con lo que se relaciona. No es la teoría la que ve las cosas desde afuera, reduciéndolas a un conjunto de cualidades externas. Cada una de nuestras acciones hace lo mismo. Un chico de dos años y un escarabajo no ven por cierto una biblioteca como lo hago yo, y yo mismo no podría ser capaz de apreciar un sonajero en toda su magnitud o explorar los ricos espacios que subyacen a una baldosa.

Es más: no son solo los humanos, los perros y los insectos los que objetivan la realidad con sus acciones. Lo mismo puede decirse de las cosas inanimadas. Cuando dos piedras chocan en el espacio distante, podemos dar por cierto que no son "conscientes" la una de la otra. Y sin embargo, es claro que se objetivan la una a la otra de algún modo: los dos asteroides no entran en contacto con todas las cualidades del otro. Si un asteroide es verde y el otro rojo, probablemente no tenga importancia para la colisión. Y sin embargo, el dato es muy relevante para los rayos de luz que bombardean a las piedras, dado que algunas longitudes de onda de la luz se pueden reflejar en una pero no en la otra. Incluso en una relación entre dos motas de materia pura tendrá lugar la objetivación.

Cada objeto de los que pueblan el mundo encuentra, a cada momento, millones de otros objetos que le responden a su modo, ninguno de los cuales llega a explorar sus profundidades. El mismo árbol se multiplica en perspectivas innumerables en las distintas personas que lo observan

desde ángulos y con estados de ánimo diferentes, en los insectos que trepan por su corteza y la muerden, en las gotas de agua que absorbe por sus raíces. El árbol en sí mismo no se reduce a ninguna de estas perspectivas. Pero tampoco se reduce a la *suma total* de perspectivas. El Mar Mediterráneo tiene características que ningún pez de los que hoy en día lo patrullan está equipado para reconocer, aunque puedan aparecer nuevas especies en cualquier momento. Quizás existen extrañas fuerzas magnéticas que solo se producen en el Mediterráneo y en ningún otro lugar del planeta y que fueron cruciales para, digamos, una especie de dinosaurio ya extinto. Describir la realidad de una cosa, irreductible a cualquiera de sus relaciones o cualidades, es volver a pensar en el concepto tradicional de *sustancia*. No hay necesidad de formarse conclusiones apresuradas respecto de lo que pueda ser una sustancia. El punto es que el análisis de la herramienta de Heidegger no nos muestra que la praxis precede a la teoría sino, de modo más misterioso, que la realidad precede a la cualidad. La oposición central no tiene lugar entre lo implícito y lo explícito, sino entre la sustancia y la relación. Con este paso en claro, ya nos podemos enfrentar con la realidad de objetos que también existen independientemente de cualquier red gigantesca que trate de objetivarlos. Y en este sentido es que ya podemos abandonar los dogmas principales de la filosofía continental. Veamos los tres resultados principales:

1. Mientras los heideggerianos sostienen que la utilidad de los objetos para los seres humanos precede a su realidad independiente, es claro que ocurre más bien lo opuesto. Lo único importante del análisis de la herramienta es admitir que la realidad corre más profunda que cualquier objetivación de ella. Todo el tema del ser y de las entidades específicas se resume en este punto. Además del hecho de que una cosa no pueda reducirse a su presencia a la mano para un observador humano, tampoco puede

reducirse a la forma en que se presenta en la actividad práctica. La sustancia de una cosa, sea lo que sea, debe preceder a su forma funcional, dado que la cosa nunca se agota en todo lo que hace, y dado que hasta puede soportar varios usos al mismo tiempo.[2] Aquellos heideggerianos que se burlan del "realismo ingenuo" son culpables de algo peor, una especie de *relacionalismo* ingenuo.

2. La filosofía continental prefiere siempre los sistemas totales de significado, de los cuales los objetos o las palabras individuales surgen solo como abstracciones. Utilizando el mismo argumento de recién, tendríamos que poder dejar atrás esta obsesión por los sistemas. Tratar a un objeto primariamente como parte de una red que lo trasciende es solo dar por cierto que puede reducírselo al conjunto de cualidades y relaciones que el objeto muestra en esa red en particular. Pero ya hemos dicho que cualquier objeto excede sus interacciones con otras cosas en cualquier momento dado. Los objetos, y no las redes, deberían ser el tópico principal de la filosofía continental, sean lo que sean los objetos –y hasta ahora son un misterio.

3. Por último, la diferencia entre el uso inconsciente y la percepción consciente no es lo suficientemente fundamental. En lugar de un único escalón privilegiado entre el ser humano y el mundo, alrededor del cual la filosofía debería orbitar para siempre, en verdad hay billones de escalones, infinitos para ser más exactos. Cuando una mota de polvo golpea contra una columna de mármol, la relación entre ambos es tan enigmática como la que se produce entre el investigador de posdoctorado y el texto de un papiro. Y es que la filosofía continental todavía sufre su larga resaca

2. Fue Alphonso Lingis quien me hizo por primera vez estas observaciones en un utilísimo comentario a mi Tesina de Maestría para la Universidad Estatal de Pensilvania. Lingis mismo citaba a Lévinas como su inspiración para esta idea.

trascendental que la lleva a desdeñar la causalidad física como algo filosóficamente poco interesante. Pero esta actitud no tiene justificación. Todas las relaciones son enigmáticas, no solo las que comprenden seres humanos. Un creciente número de filósofos de tradición continental está proponiendo (posiblemente con buen tino) que se cambie el nombre de todo el movimiento al de "filosofía hermenéutica", en honor al modelo, en buena medida compartido, del ser humano interpretante incrustado en un trasfondo rico y en penumbras. ¿Hace falta otra prueba de la persistente inclinación antropocéntrica de la escuela continental? Lo que necesitamos no es más hermenéutica, sino una filosofía orientada a objetos. No es claro qué son los objetos, pero está claro que exceden con mucho el dominio diminuto del acceso humano y la estrecha prisión holística a la que la mayoría de los heideggerianos tratan de confinarlos.

Con estos tres puntos, ya hemos puesto de pies a cabeza a la ortodoxia heideggeriana. El foco en la praxis humana y las redes de significación se invierte, mediante el análisis de la herramienta, hasta convertirse en una reflexión sobre la realidad enigmática de los objetos en y por sí mismos: por fuera de cualquier objetivación hecha por otros objetos como humanos, mariposas o minerales. Excepto que siga por este camino, la filosofía continental va a permanecer atrapada en el callejón sin salida de la hermenéutica, un lugar que desde mi punto de vista ya tiene muy poquito por dar. Lo que tenemos que estudiar es el objeto: el objeto es... no sé qué es. Pero todavía no hemos terminado. Podemos decir algunas cosas interesantes de los objetos todavía. Para evitar la confusión con otras concepciones respecto de lo que es un objeto, también podemos usar el concepto de herramienta como un recordatorio de que nuestro concepto surge del análisis de Heidegger. ¿Qué sabemos ya de las herramientas, entonces, más allá de que son irreductibles a cualquier objetivación, ya sea hecha por humanos, animales, plantas o piedras?

Algo que sabemos, en efecto, es que las herramientas están cargadas de cualidades que permanecen inexpresadas. Si un objeto tiene siempre un plus más allá de sus relaciones del momento, debemos preguntarnos cómo es que esas cualidades todavía inexpresadas se almacenan para el futuro. Existen numerosas controversias que pueden aparecer en este punto, pero voy a limitarme a un señalamiento negativo: deberíamos evitar usar, en lo posible, el concepto de "potencia". Decir que una bellota es un roble en potencia, por supuesto, es decir algo evidente. Pero la cuestión en verdad es: ¿qué aspecto *actual* de la bellota le permite ser un roble en potencia? Hablar de un objeto en términos de potencia es verlo solo desde afuera, en relaciones futuras que pueda tener, y eso permite silenciar la cuestión de las cualidades actuales inexpresadas aquí y ahora. Uno puede decir, por supuesto, que las cualidades inexpresadas en sí mismas son potenciales, puesto que no se actualizan aquí y ahora, pero ya he logrado llevarlos en otra dirección con mi lectura del análisis de la herramienta. Estoy convencido de que los objetos exceden por lejos sus interacciones con otros objetos, y la cuestión es *qué es* este exceso, y *dónde* tiene lugar. No son preguntas nuevas, por cierto: fueron algunos de los temas dominantes de la filosofía del Renacimiento. Ya antes de que Leibniz escribiera sobre las cualidades inexpresadas de las mónadas, Nicolás de Cusa y Giordano Bruno habían hecho lo mismo, tal vez con mayor elocuencia.

Un segundo aspecto importante que me gustaría resaltar en lo concerniente a la sustancia es que parece haber algunos problemas con la visión clásica, de la que Aristóteles y Leibniz son buenos ejemplos. Dicho brevemente: para estos filósofos, la sustancia es siempre sustancia y la relación es siempre relación. Cualquier cosa particular en el mundo puede ser o bien una sustancia, o bien un agregado que surge de relaciones, pero no las dos cosas en diferentes contextos. Yo creo que esto es incorrecto. Pueden

recordar que tanto Aristóteles como Leibniz, y a diferencia de John Locke por otra parte, no pueden darle el nombre de sustancia a algo artificial como una máquina. Eso es así, por supuesto, porque su vara de medición es la "naturaleza". Dado que una computadora debe necesariamente ensamblarse a partir de piezas sueltas, Aristóteles diría que es una fabricación arbitraria, y no una unidad natural: por lo tanto, no puede ser un sustrato para nuevas cualidades. En el caso de Leibniz, es todavía más fácil entender su temor a conceder el estatuto de sustancias a las uniones extrañas entre cosas disparatadas, dado que una sustancia para Leibniz es necesariamente inmortal; un problema que por cierto no le quitaba el sueño a Locke. Para Leibniz, un ejército no puede ser una sustancia, ni un círculo de hombres tomados de las manos, ni un par de diamantes, ni la Compañía Holandesa de las Indias Orientales. Para Aristóteles, tanto como para Leibniz, la lista de sustancias es una lista cerrada; y ningún hombre puede hacer su lista propia. Pero no es necesario definir a la sustancia de acuerdo con la naturaleza o la inmortalidad. Si la definimos siguiendo las líneas del análisis de la herramienta, la sustancia es simplemente esa realidad desconocida de una cosa que se resiste a agotarse en cualquier percepción o relación en las que ingrese. Y así llegamos a una imagen mucho más interesante: el mundo es un ovillo de objetos innumerables que son, al mismo tiempo, sustancias y relaciones.

En cierto sentido, la empresa McDonald's es una vasta red de empleados, infraestructura, bolsas de ingredientes alimenticios, dinero en efectivo, etc., ninguno de los cuales es reductible al uso que hace de ellos McDonald's. En otro sentido, la empresa es un agente unificado que tiene su propia realidad, irreductible a la experiencia de cualquier empleado y a cualquier queja de los consumidores que aparezca en los medios. Podemos movernos en los dos sentidos y mostrar que ningún punto en la cadena es o bien solo sustancia, o bien solo relación. En cierto sentido, las papas fritas son

números enteros, conjuntos discretos de unidades de comida fáciles de manipular. Pero en otro sentido, son una inmensa red de químicos en plena erupción. Ningún punto en la cadena es pura sustancia; ningún punto, tampoco, sirve solo a los fines de explicar el resto. Si de verdad existiera esa partícula física diminuta y definitiva, su estructura no serviría para explicar la realidad total de una papa o una entidad corporativa más de lo que la papa y la empresa podrían explicarla a ella a su vez. Y así como ningún punto en la cadena es sustancia, ningún punto es "materia": el carbono puede ser materia en comparación con la forma de una papa, pero es forma en comparación con la materia conocida como quark. Cada nivel de la realidad tiene dos caras: cada uno es, a la vez, una cosa real y una fabricación que pone otras cosas reales en relación. Cada uno es tanto una forma que unifica sus constituyentes y una materia con la que pueden constituirse otras sustancias. Como corolario, digamos que no existe algo así como un mero accidente o una mera relación. Una relación es siempre una especie de nueva realidad que puede representar una sustancia inescrutable vista desde diferentes ángulos por muchas otras realidades. No existe algo así como la relación: el mundo está cargado de sustancias hasta la perilla, algunas muy extrañas, otras extremadamente efímeras. Este argumento no es el mismo de Leibniz y Aristóteles, en el sentido de que no vamos a conceder el honor de catalogar como sustancias a ciertos tipos de objetos (los caballos, los árboles) en desmedro de otros (los circos, el cableado eléctrico, los equipos deportivos profesionales). Tampoco es un argumento típico de las ciencias naturales, porque insiste en el estatus metafísico de la forma más que en el poder explicativo de la materia física. Otra forma de presentar el argumento sería decir que la distinción entre cualidades primarias y secundarias, desde mi punto de vista, es falsa. ¿Que las propiedades físicas del volumen y la textura son más reales que las sensaciones de lo dulce y lo ácido? No me doy cuenta.

Hay un tercer aspecto del tema que me genera un poco más de inquietud, pero también entusiasmo. Hemos dicho que una sustancia nunca agota a ninguna otra, nunca extrae todo de la otra al entrar en contacto con ella. Pero la verdad del asunto es más perturbadora: en realidad, las sustancias no se contactan en absoluto. Cuando dos rocas chocan, ¿cuáles son, en verdad, las cosas que entran en contacto? Ya he dicho que las rocas solo encuentran caricaturas una de la otra, y nada más, dado que la realidad insondable de cada una nunca se mete de lleno en ningún tipo de relación. Pero esto es problemático, porque implica que, por definición, las sustancias no pueden interactuar. Debe existir por lo tanto un tercer término que les permita comunicarse. Históricamente, se conoce a esta doctrina como la de la causa ocasional, una doctrina que raramente se toma en serio, aunque fue crucial tanto para la filosofía islámica como para el pensamiento europeo del siglo XVII. Si lo que hemos dicho de las sustancias es correcto, entonces me parece que no hay forma de evitar algún tipo de teoría de la causa ocasional. De todas maneras, el ocasionalismo está asociado muy fuertemente a la idea de que es Dios el que permite que las sustancias interactúen. Esta doctrina posiblemente disguste hasta a los filósofos religiosos de nuestros días, así que mejor dejemos caer el término "causa ocasional" y hablemos, en cambio, de "causación vicaria". De algún modo extraño, las sustancias deben ser capaces de afectarse mutuamente de una manera vicaria más que directa. ¿Lo hacen por intermedio de una sustancia adicional, o existe alguna otra fuerza en el mundo que todavía no aparece en el modelo que estuve tratando de describir? Todavía no tengo la respuesta.

Y hay una paradoja final que debemos mencionar. Una sustancia o herramienta es, dijimos, lo que existe independientemente de todas sus relaciones: El Cairo o Beirut como irreductibles a cualquier punto de vista; el sol como irreductible a sus efectos beneficiosos en cualquier centí-

metro cuadrado del sistema solar; e irreductibles incluso a la suma total de todos ellos, respectivamente. La cuestión que surge de modo evidente es si consideramos posibles a las sustancias más arbitrarias y extrañas, como una que incluya Francia, el planeta Marte, un par de jeringas y todos los átomos de plomo en Brasil. Nada parece impedirme que bautice a este monstruo "sustancia x" y empiece a pretender que realmente existe. Si alguien objetara que la sustancia x es irreal solo porque no tiene efectos, manifestaciones, ni relaciones en el mundo, no podría acogerme a la objeción, ni siquiera deseándolo, puesto que ya he afirmado que la eficacia externa no es precisamente la naturaleza de la sustancia, que descansa siempre en sí misma, independiente de todas las relaciones y apariciones. De modo que no sabría aun cómo podríamos construir disuasivos metafísicos para prevenir la creación de sustancias absurdas sin contradecirnos al emplear un criterio relacional de realidad.

Dejaremos aquí por hoy. Mi propósito principal era mostrar que, aunque Heidegger a menudo es leído como el campeón de la guerra contra la metafísica en la tradición continental, su análisis de la herramienta le abre la puerta a un nuevo realismo metafísico de lo más bizarro. Mi propósito secundario era bosquejar frente a ustedes algunas características inusuales y desconcertantes de este realismo, que aunque se encuentre muy lejos de la cultura intelectual típica de la filosofía continental, puede llevar a esa cultura a un *revival* de la metafísica: algún día, dentro de no mucho.



LA ESTÉTICA COMO COSMOLOGÍA



Este artículo fue presentado en Leeds, Inglaterra, el 27 de mayo de 2003, en el encuentro anual de la International Association for Philosophy and Literature (IAPL). Fue una de mis últimas conferencias como un autor completamente ignoto: de ahí el aflictivo número de asistentes, que contaba únicamente a los otros tres conferenciantes, dos colegas de la American University de El Cairo y una mujer egipcia que vivía en Leeds y que tuvo la curiosidad de escuchar a un profesor llegado de su tierra natal. En el verano de ese año estuve trabajando en las secciones sobre la metáfora y el atractivo para mi segundo libro, Guerrilla Metaphysics*, que se publicó finalmente dos años después. Esta era la culminación de años enteros de fascinación y desconcierto frente a la figura importante pero olvidada de José Ortega y Gasset, a quien había leído por primera vez en 1987, en mi primer año en la universidad, y que ya entonces me había provocado la sensación de contener algo importantísimo, aunque no supiera qué era. En 2003 pude entender finalmente el ensayo de Ortega y Gasset y reconocer que me había guiado a lo largo de todo mi desarrollo filosófico. Su distinción entre imágenes y realidad ejecutante, una distinción nueva por completo, muestra el camino hacia mi propia distinción entre objetos sensibles y reales, y el rol clave del lenguaje metafórico para proveer de un acceso siempre indirecto a lo real.*

Una de las mejores maneras de abordar un problema difícil es ampliar el espectro del problema, agrandarlo,

expandirlo a una forma sistemática que supere con creces sus límites originales. Este me parece un principio muy útil, que podemos transferir al dominio de la estética. La estructura de las obras de arte y la naturaleza de la belleza: son problemas duraderos para la filosofía contemporánea, al menos para aquellos que rechazan aceptar de lleno los pronunciamientos de Martin Heidegger al respecto. Surgen dificultades que nos dejan perplejos cuando tratamos de clarificar la naturaleza de la metáfora, el rol exacto del estilo en las obras de arte, o en general cuando buscamos establecer límites convincentes entre los dominios estético y no estético. Con este espíritu, tal vez la única forma de echar luz sobre el arte es dejarlo tomar altura e irse tan lejos de su lugar original en el mundo de manera que pueda coincidir con el Universo entero. Tal vez la mejor forma de abordar la estética sea desde la puerta trasera de la cosmología general: como si el mundo entero tuviera estructura estética. Y no me refiero a un proyecto humano rebosante de creatividad que busca otorgarle sentido a un Universo arbitrario e irracional. No es cuestión de hablar de "la vida como literatura". Mi hipótesis es que la vida misma de las cosas, esas cosas que han venido siendo aplazadas del interés filosófico en los últimos tiempos, tiene una estructura estética.

Desde mi punto de vista, podremos echar alguna luz sobre el arte solo si nos animamos a considerarlo como el elemento que yace en silencio en la base de todo proceso de causación física, como el ingrediente responsable de la colisión de los granos de arena, de la emisión de vapor por parte de las plantas nucleares defectuosas, de nuestro luctuoso encuentro con una pintura de los zapatos de un labriego.

Como punto de partida, voy a referirme a un ensayo olvidado de Ortega y Gasset fechado en 1914, originalmente un prefacio a un libro de poemas de Moreno Vi-

lla.[1] Según entiendo, este ensayo es uno de los tesoros enterrados de la filosofía del siglo XX, mucho más avanzado que un texto como “White Mythology”, de Jacques Derrida, considerado en general el texto filosófico por antonomasia en lo relativo a la metáfora.[2] Me voy a limitar casi a describir las virtudes de la teoría de Ortega y Gasset, pero al final voy a sugerir la teoría cosmológica total que podemos extraer de ella, y que supera con creces al horizonte, todavía contemporáneo, de la filosofía de Heidegger. A Ortega y Gasset, ciertamente, no le temblaba el pulso para pasar de los dilemas del *acceso* humano a la realidad, para entrar en la realidad en sí misma, y describir un universo sobrecogedor de objetos ocultos y activos que sacan chispas y humo a medida que chocan unos con otros.

1. EJECUCIÓN VERSUS IMAGEN

En lugar de intentar en su ensayo una teoría estética global, Ortega y Gasset se limita al tratamientos de la metáfora, que llama “la célula bella”:[3] el material de origen o el factor alfa del cual toda la belleza emerge. Todo surge del contraste fundamental entre dos modos de ser que Ortega y Gasset llama ejecución e imagen. Partiendo de los ejemplos del propio Ortega y Gasset, consideremos el dolor de cabeza: cada vez que tengo migraña, como me ocurre cada tantos años, mi vida entera queda a merced de

1. José Ortega y Gasset, “Ensayo de estética a manera de prólogo”, en *Obras Completas tomo VI (1941-1946) y brindis y prólogos*, en *Revista de Occidente*, Madrid, 1947.
2. Jacques Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994.
3. José Ortega y Gasset, “Ensayo de estética...”, *op. cit.*

su poder. La última vez me ocurrió en 2002, en la víspera de una conferencia que iba a dar en Rotterdam. En estas ocasiones, toda mi existencia se despliega en el acto de soportar un dolor casi destructivo. El sueño me evade; el único escape son los farmacéuticos más poderosos, e incluso a ellos les toma tiempo aplacar el dolor. Comparemos esta experiencia con la de ver a un amigo en el medio de una fuerte migraña. Lo vemos hacer muecas, tomarse de la cabeza, quedarse más y más inmóvil, más y más falto de entusiasmo, hasta detenerse en una actitud completamente vencida. Incluso si tratamos de ponernos en sus zapatos, incluso si ejercemos la empatía con el rigor de la santidad, en ningún caso nuestro propio ser queda a merced del dolor como le ocurre a nuestro amigo. Entre mi propia vida tal como ella se ejecuta y la vida de otro vista de afuera hay un abismo infranqueable, una especie de diferencia ontológica.

Pero esta grieta imposible de superar no queda confinada a nuestras percepciones de *otras* personas; el mismo dualismo es viable en un caso de introspección. Un fenomenólogo excelso o un escritor proustiano de diarios estarán en condiciones de desplegar un catálogo de mil doscientas páginas concernientes a su última migraña y sus fluctuaciones, detallando el ataque hasta sus contornos más minuciosos de manera que no quede nada por decir. En un caso más extremo, podemos imaginar la introspección del mismo Dios siendo capaz de agotar las cualidades descriptibles de cualquier acto de conciencia suyo. Pero incluso en este caso sigue funcionando la grieta entre la imagen y la ejecución. Observar algo, no importa desde qué tan cerca, no es lo mismo que ser algo; no es lo mismo que estar en su lugar y padecer su destino. Este argumento ya coincide con la increíblemente temprana crítica que Ortega y Gasset hace de Husserl, que data del mismo año que su ensayo sobre la metáfora: de 1914, cinco años antes de que la musa se le apareciera por primera vez a Heidegger. La conciencia no

es, primariamente, un observador, sino un ejecutante. La introspección no provee un acceso más cercano a la realidad íntima de una vida que la observación externa de otro ser humano o de un animal. La introspección no es vida interior, sino solo un caso especial del mismo espionaje que nos permite vigilar las vidas ajenas.

Pero Ortega y Gasset se permite dar todavía un paso más radical que le abre el camino para su teoría de la metáfora al tiempo que lo sitúa, tácitamente, más allá de los límites normales de la filosofía poskantiana. Afirma que la distancia entre la ejecución y la imagen no se aplica solo a nuestra percepción de nosotros mismos y de otros seres animados, sino a los objetos en general. El pronombre "yo", dice Ortega y Gasset, no le pertenece con exclusividad a los seres vivos, "sino a todo (hombres, cosas, situaciones), en cuanto verificándose, siendo, ejecutándose".[4] Poca gente necesita que la convenzan de que un ser humano puede ser irreductible a cualquiera de sus contornos externos, que tiene una realidad interior activa que no resulta susceptible de abordaje por medio de las categorías descriptivas acostumbradas. El salto en largo de Ortega y Gasset, que lo deja varios metros más adelante que Heidegger, consiste en la intuición de que las cosas, los árboles, los ramos de rosas, los supermercados y los pantanos también tienen una realidad interna. Ortega y Gasset cita el ejemplo de una caja de piel roja de cuero que tiene enfrente, y observa que el rojo y la tersura del cuero son percepciones de su mente, mientras que la caja en sí misma está envuelta en el destino de ser roja y tersa, a diferencia del mismo Ortega y Gasset. "Tanto como hay un yo Fulano de Tal, hay un yo-rojo, un yo-agua, y un yo-estrella. Todo, mirado desde dentro de sí mismo, es yo."[5] En otro lugar, Ortega y Gasset se refiere a

4. Ibíd.
5. Ibíd.

la vida interior como "la verdadera intimidad que es algo en cuanto ejecutándose", como "el verdadero ser de cada cosa, lo único suficiente y de quien la contemplación nos satisfaría con plenitud".[6]

Digamos que la "ejecución" de Ortega y Gasset no tiene nada que ver con lo que ahora se llama "performatividad", a pesar de la aparente intersección de ambos conceptos en el término alemán *Vollzug*. La performatividad es un concepto inventado para pelear con cualquier idea de una esencia oculta, reemplazada por una esencia nominalista fabricada desde el exterior por una serie de acciones públicas. La ejecución, por contraste, es esencialista a ultranza; pero no en el sentido tradicional de una esencia que pueda hacerse presente en un *logos* adecuado. Más que una verdadera naturaleza hecha de propiedades que un filósofo pueda gradualmente hacer visibles, la ejecución de una cosa es una esencia oscura y tormentosa que *excede* cualquier lista de propiedades. Ningún catálogo de cualidades, por exhaustivo que sea, podrá agotar la realidad de la caja de piel roja de Ortega y Gasset, de la misma forma que la vigilancia de Husserl o del mismo Dios sobre mi alma no *reemplaza* a mi alma ni se pone a vivir mi vida por mí. Para repetirlo una vez más, Ortega y Gasset ya está aquí muy por delante de la posición de Heidegger. Porque el error fatal de la fenomenología no es que privilegia los perfiles visibles sobre los horizontes en los que el *Dasein* humano ha sido arrojado. El error fatal de la fenomenología es que falla en la tarea de capturar la objetualidad de los objetos al no poder asegurarles una interioridad recóndita y propia. Permitir que los objetos dejen de ser el blanco visible de la conciencia y se conviertan en potenciales objetivos ocultos en un segundo

6. Ibíd.

plano no es suficiente si lo que deseamos es liberar a los objetos y restaurarles la autonomía plena que merecen.

Ortega y Gasset afirma que la vida interior de cada cosa es de una profundidad que jamás podría ser sospechada, jamás podría confundirse con la suma de sus cualidades (pensemos en las objeciones de Kripke a la teoría de los nombres de Russell).[7] El conocimiento busca cavar profundo y echar luz en esta vida interior. "Para esto", dice Ortega y Gasset, "está el idioma; pero el idioma alude, meramente, a la intimidad, no la ofrece".[8] En términos más melancólicos: "la narración hace de todo un fantasma de sí mismo, lo aleja, lo traspone más allá del horizonte de la actualidad".[9] El destino del lenguaje, como de toda percepción y, según veremos, de toda relación, es el de traducir para siempre lo oscuro e interior en algo tangible y exterior, una tarea en la que siempre se queda corto, tomando en cuenta la profundidad infinita de las cosas. Y esta es, justamente, la importancia de la estética para Ortega y Gasset: "Pues bien, pensemos lo que significaría un idioma o un sistema de signos expresivos cuya función no consistiera en narrarnos las cosas, sino en presentárnoslas como ejecutándose.
Tal idioma es el arte: esto hace el arte. El objeto estético es una intimidad en cuanto tal –es todo en cuanto yo".[10] Por el momento podemos preguntarnos cómo es posible este proceso, y también tendríamos que preguntarnos por qué las producciones estéticas son capaces de llevar adelante este proceso, ausente en las experiencias no estéticas.

Como ya hemos dicho, Ortega y Gasset limita su exposición a la teoría de la metáfora. La metáfora elegida en su

7. Saul Kripke, *El nombrar y la necesidad*, México, Universidad Autónoma de México, 2005.
8. José Ortega y Gasset, "Ensayo de estética...", *op. cit.*
9. Ibíd.
10. Ibíd.

ensayo procede del poeta López-Picó, de Valencia, que canta que el árbol del ciprés *"e com l'espectre d'una flama morta"*.[11] Para simplificar su análisis, Ortega y Gasset deja caer el "como" que convierte a la metáfora en un símil, y elimina también el fantasma y la mortandad del ciprés muerto. Para los propósitos de su análisis, el núcleo de la metáfora es: "el ciprés es una llama". Primero que nada, Ortega y Gasset observa que este matrimonio del ciprés y la llama se basa en una coincidencia profunda y no en un mero parecido. "Lo metafórico", insiste, "no es, pues, la asimilación real".[12] Por alguna extraña razón, la metáfora solo parece funcionar cuando se basa en cualidades *no esenciales*. Podemos pensar nuevos ejemplos; claramente, no es una metáfora decir "un dólar es como 87 centavos de euro" o "un dólar es como un euro porque los dos son monedas fuertes en el mercado de divisas". Pero imaginémonos que nos invade un sentimiento poético motivado por el dinero y comenzamos a generar metáforas basadas en la razón aristotélica de que el dólar es al euro lo que Estados Unidos a Europa. Muchas cancioncillas impresionantes podrían salir de esta marmita. Un poeta de izquierda podría llamar al euro "un dólar que no financia guerras". Un poeta de derecha le llevaría la contra al reprochar a la moneda de cinco centavos de euro: "moneditas de Europa, de las que Jefferson huyó avergonzado".[13] Es de presumir que los dos se pondrían de acuerdo en un refrán más neutral: "Un dólar es como un euro grabado en verde: el verde del lejano Neptuno, del mar frío y sempiterno". Un poeta no nos diría que "una cuchara es como un tenedor, pero mejor para tomar la sopa". Pero podría decirnos que "un tenedor es

11. Ibíd.
12. Ibíd.
13. La imagen de Jefferson aparece en la moneda de cinco centavos de dólar y, según la metáfora de Harman, huye avergonzada de una moneda igual nominada en euros, impaciente con la política de la Unión Europea [N. del T.].

una cuchara con dientes rabiosos". La cosa es por qué solo las cualidades no esenciales parecen propicias para la metáfora. La respuesta, veremos, tiene repercusiones mesméricas si es que tratamos de pensar en la cosidad de las cosas.

2. EL SENTIMIENTO CIPRÉS-LLAMA

Volvamos al ejemplo de Ortega y Gasset: "El ciprés es una llama". Sigamos su análisis del proceso por el que un objeto se funde con otro. Como ya hemos dicho, la metáfora tiende a fallar si se acerca demasiado a una similitud genuina. La idea de que el ciprés es como la llama porque los dos tienen oxígeno y moléculas no tiene efecto poético. Y tampoco encontraríamos a un poeta diciendo que el ciprés es como el enebro: algo demasiado cierto para ser metafórico. Cualquier similitud literal entre el ciprés y la llama en el mundo práctico roza entonces lo trivial. El poeta puede tener en mente sus formas similares, que se encuentran muy lejos de lo que nos parece esencial de ambos objetos. Y sobre la base de este pretexto, de esta mera costra de similitud entre el ciprés y la llama, el poeta reclama con audacia la *identidad absoluta* entre ambos. La mente del lector entonces se resiste naturalmente a esta identificación. "El ciprés es una conífera" es una metáfora fallida porque los dos nombres *pueden* fundirse adecuadamente. "El ciprés es una llama" es una metáfora exitosa porque no pueden. Lo que tenemos entre manos es una similitud que en verdad funciona como una excusa para poner en escena una *no similitud*. Lo mismo sucede en la metáfora de los Vedas hindúes, según Max Müller, que presentan en forma desnuda su camino de negación: "es duro, pero no es una roca", o "la ribera avanza mugiendo, pero no es un toro".[14] Lo que sea que asociemos con

14. Ibíd.

el término “ciprés”, lo que sea que pensemos al escuchar la palabra “llama”, estas asociaciones se rompen en fragmentos apenas escuchamos que el ciprés es una llama. En las palabras coloridas de Ortega y Gasset: “El resultado [...] es, pues, el aniquilamiento de las cosas en lo que son como imágenes reales. Al chocar una con otra rómpense sus rígidos caparazones y la materia interna, en estado fundente, adquiere una blandura de plasma, apta para recibir una nueva forma y estructura”.[15] Un nuevo objeto surge entonces, que ya no es árbol ni fuego, sino un vaporoso híbrido formado por ambos, y que no puede describirse mediante propiedades definidas y tangibles.

La descripción de este proceso hecha por Ortega y Gasset tiene sentido solo si tomamos nota de su teoría ontológica, en la que el mundo se fragmenta perpetuamente entre la vida interior de las cosas y sus efectos sobre nosotros: el extraño dualismo entre la cosa como imagen y la cosa como ejecución. Si hablamos del ciprés o de la llama, solo podemos *aludir* a su realidad más íntima, el “yo” que cada uno de ellos tiene. Ningún catálogo de las propiedades de estos objetos, no importa lo exhaustivo que lo hagamos, va a poder agotar la esencia críptica que se despliega en cada cosa. Mis relaciones con el árbol no podrían secar la médula del árbol. El lenguaje y todas las formas de percepción están condenadas solo a señalar vagamente la ejecución interna de las cosas, su ser subterráneo, sin lograr jamás una unión íntima con su ser. La teoría de Ortega y Gasset, por supuesto, nos propone que la metáfora nos devuelve la ejecución de las cosas de forma simulada. Los poetas no pueden cruzar *realmente* a un árbol con una llama. Tal vez los hechiceros pudieron hacerlo pero su raza ya ha desaparecido del planeta.

La pregunta, en todo caso, es cómo el poeta hace que parezca que está ocurriendo una cruza. Para comenzar a

15. Ibíd.

responder, Ortega y Gasset desarrolla un nuevo e interesante concepto de "sentimiento". Lejos de cualquier noción psicológica de los sentimientos como estados mentales internos o excitaciones fisiológicas, Ortega y Gasset insiste en la relación íntima que los sentimientos tienen con los *objetos*. "Toda imagen objetiva, al entrar en nuestra conciencia o partir de ella, produce una reacción subjetiva; como el pájaro al posarse en una rama o abandonarla la hace temblar, como al abrirse o cerrarse la corriente eléctrica se suscita una nueva corriente instantánea."[16] Esta grata descripción conlleva una segunda grieta fundamental al interior de la realidad, que hace pensar en la distinción entre imagen y ejecución, pero no coincide por entero con ella. Si utilizo la expresión "leopardo de la nieve", no hay ningún rastro del leopardo real en mis palabras. La *cosa* leopardo de la nieve es una criatura tibia y peligrosa que acecha a sus presas en el Himalaya, mientras que la *expresión* leopardo de la nieve no tiene temperatura corporal, no asusta a otras criaturas y no tiene su hogar en Nepal ni tampoco en la luna. *Mutatis mutandis*, lo mismo ocurre con la *imagen visual* del leopardo de la nieve, si es que tenemos la mala suerte de que nos haga una emboscada mientras caminamos en la montaña. Esta segunda grieta de la realidad ocurre enteramente en el nivel de la cosa como imagen, no de la cosa como ejecución. Por un lado, tenemos al ciprés como conjunto de cualidades visibles: su textura arbustiva, su movimiento ascendente, contorneado y trunco, su copa de un verde profundo y apagado. Por otro lado, tenemos al ciprés como *la cosa que encuentro*, y que llena una parte de mi vida en cuanto adopto una determinada actitud emocional ante él, por breve que sea nuestro contacto. A medida que el ciprés ingresa en la esfera de mi vida, ya no es solo una imagen sensorial, sino

16. Ibíd.

también una realidad ejecutante y única *en* mi vida: una experiencia real que me toca atravesar. Pero el ciprés que aparece y se asienta en mi vida, así sea temporalmente, no es el mismo ciprés que crece y muere. Así y todo, incluso en los límites de mi vida, el ciprés ya excede los cientos de millones de cosas que pueden decirse sobre él. Ninguna de esas cosas agotaría el efecto-ciprés que se juega en mi mundo personal. Reconozco al ciprés como una unidad, una especie de mónada inescrutable de mi mundo que emite su multitud de rasgos descriptibles.

El punto es importante, repitámonos una vez más. El ciprés no es solo una imagen que chispea con distintos rasgos: también es una unidad subyacente *para mí*, y no solo para sí mismo. Y la metáfora extrae su poder justamente de esta extraña integridad oculta de cada imagen individual. De un lado tenemos al sentimiento-ciprés, una experiencia ejecutante mía que no puede agotarse en ninguna descripción. Solo podemos espiarla, con fines ilustrativos; es, tal vez, la intuición total del poder vegetal siniestro combinado con la gravedad funeraria y el peligro de los criminales al acecho. Por el otro lado, tenemos el sentimiento de la llama, con su algarabía festiva, su alegría en la destrucción, su jubilosa expansión de color y su hipnótico vacío de información. Naturalmente, la llama solo puede segmentarse de este modo con posterioridad, porque comienza como una experiencia unitaria, una realidad total, una especie de cuerpo sin órganos. Lo que ocurre en el lenguaje y la percepción normales es que las imágenes, y solo las imágenes, capturan nuestra atención para que las cosas funcionen. Me relaciono con las cosas según sus colores, formas, sonidos, y no de acuerdo con su realidad más profunda. Lo mismo ocurre incluso si seguimos la teoría de la referencia de Kripke, en la que los nombres propios apuntan a una x desconocida llamada "oro" o "Richard Nixon" que sigue siendo diferente de cualquier propiedad de dichos objetos. En estos casos, nos encontra-

mos con las unidades "oro" o "Nixon", no con el oro y con Nixon *en sí mismos*, puesto que ambos consisten solo en la ejecución de su propia realidad y por lo tanto son irreductibles a cualquier descripción. Un nombre propio no es una metáfora incluso si a muchos autores les parece lo más propio a la esencia de una cosa, más que sus numerosas propiedades. Pero si un poeta escribiera: "el oro ha forjado las llaves de la tumba de Nixon", tanto los nombres como las descripciones quedarían atrás. El oro y Nixon no son ya dos apodos para una lista de hechos conocidos sobre esas dos entidades, pero tampoco son punteros láser que señalan en la dirección de cosas inaccesibles en sí mismas. Lo que probablemente ocupa la mente del lector de la frase es una red que une al trigésimo séptimo presidente de Estados Unidos con el escándalo, la avaricia, el destino, la muerte y la belleza rutilante del oro.

Y he aquí la maravilla: de acuerdo con Ortega y Gasset, la metáfora no actúa así por pintar una imagen desde afuera, sino por hacernos vivir la ejecución de un nuevo objeto que nace en medio de nosotros en el mismo momento en que se lo nombra por primera vez. Para volver al ejemplo del ciprés y la llama, sus imágenes se destruyen e incluso su existencia independiente como nombres propios se disuelve. Si alguien me dice que un ciprés es como un enebro, mi atención se vuelve sobre las cualidades notablemente similares de ambos; me encuentro ahora a la deriva entre las imágenes de las cosas. Pero si alguien me dice que el ciprés es como una llama, ingreso en el mundo mágico de la cosa ciprés-llama. Dado que las dos imágenes no pueden fundirse directamente a partir de sus cualidades triviales en común, sus esencias crípticas permanecen frente a mí en una especie de choque duradero. Mi sentimiento ejecutante del ciprés y mi sentimiento ejecutante de la llama tratan de fundirse uno con el otro, sin llegar a una resolución, con las cáscaras de ambos crujiendo a medida que intercambian plasma fundido. Como admite

Ortega y Gasset: "Y, aun después de creada una metáfora, seguimos ignorando su por qué. Sentimos simplemente una identidad, vivimos ejecutivamente el ser ciprés-llama".[17] Este nuevo ser puede estar construido con sentimientos, pero en realidad se trata de un nuevo *objeto* que acaba de ingresar al mundo, y no solo del estado mental de alguien en particular. Crear un objeto tal equivale a *descrear* las imágenes externas que lo identifican normalmente, y darle nueva forma al plasma de sus cualidades en una estructura híbrida. Lo que llamamos un estilo, dice Ortega y Gasset, no es más que un modo específico de descrear las imágenes y recrearlas como cosas-sentimientos.

Antes de llegar a la conclusión, notemos de paso que el concepto de la cosa ejecutante de Ortega y Gasset, la cosa que se despliega en su realidad privada, no tiene nada en común con ninguna teoría supuestamente ingenua sobre "lo propio" en el sentido del significado literal. La vela en sí misma y el caballo en sí mismo no tienen ningún significado literal y unívoco para Ortega y Gasset, simplemente porque no tienen "significado" alguno. Lo que sí poseen es una íntima realidad, un pie cruzado en la puerta del mundo. Tratar de abordar su significado es, necesariamente, una tarea que debe realizarse desde afuera, por medio de una relación, es decir, por medio de una *traducción*. En este sentido, hay una polisemia inmanejable en el significado de las cosas que depende del contexto, la perspectiva, el sistema, etc. Pero esta polisemia, tan cacareada, es mucho menos interesante que la *poliousia* que también conforma a cada una de las cosas: su ejecución irreductible en medio del cosmos, por entero distinta de la ejecución de toda otra cosa. En este último sentido, es completamente unívoca: esta vela es esta vela, y es lo que es propio de ella. Decirlo no implica recaer en la domina-

17. Ibíd.

ción del hombre blanco crédulo tradicional, sino apenas reconocer que las cosas existen de una forma unitaria, que ninguna lista de cualidades puede explicar. El hecho de que lo "propio" de la vela no pueda ser *dicho* unívocamente no quiere decir que no exista de esa manera. La infinita profundidad interior de las velas, las estrellas y las lunas es mucho más interesante que las supuestamente infinitas complejidades de los significados múltiples. La teoría de la metáfora de Ortega y Gasset es sobre todo una teoría del ser, no del significado: por eso es que nos ofrece un aire más enrarecido que la mayor parte de las meditaciones actuales sobre el mismo tópico.

3. EL PROBLEMA COSMOLÓGICO

Llegamos al punto en el que la teoría de la metáfora de Ortega y Gasset se aproxima a un modelo cosmológico completo, con una fuerza que la filosofía contemporánea tal vez no está preparada para recibir. El núcleo de lo que Ortega y Gasset dice de la metáfora es, desde luego, la distinción entre las cosas como realidades ejecutantes y las cosas como imágenes. Para Heidegger es el *Dasein* humano el que no puede reducirse a las categorías de la presencia a la mano y debe ser abordado por la vía de algún tipo de "indicación formal" (*formales Anzeigen*) en el mismo acto de ser. Para Ortega y Gasset, que da un paso más radical en este sentido si no en otros, no existe realidad ejecutante que podamos retratar de modo adecuado en una percepción o en una descripción; el pescado y el granizo tienen una fibra existencial interna tan fuerte como la de los campesinos de la Selva Negra. Sin embargo, Ortega y Gasset no llega a mencionar una implicancia más radical de su teoría. Si una cosa existe al actualizarse o ejecutarse a sí misma, entonces no puede ser solo la percepción humana la que la petrifica en una pura imagen, reduciéndola a un

fantasma. Lo mismo ocurrirá en la interacción causal entre dos ladrillos. Si un ladrillo es un "yo", no son solo los crueles humanos los que lo pasan por alto, caricaturizando al ladrillo en una pálida imagen exterior. Otro ladrillo le hará lo mismo a su compañero, y los dos le harán lo mismo a las ventanas que destrozan en una tarde de disturbios en la vía pública o a los autos que golpean durante un terremoto. En definitiva, la grieta permanente entre la cosa como ejecución y la cosa como imagen no surge con la llegada milagrosa del cerebro animal en nuestra galaxia. El dualismo de Ortega y Gasset no lleva a una fenomenología de la percepción o del lenguaje poético. La diferencia entre ejecución e imagen no es más que la diferencia entre existencia y relación.

Ya iniciada esta ampliación del modelo de Ortega y Gasset, que me parece por otra parte inevitable, tenemos que preguntarnos si su teoría de la metáfora también revela, ahora, un alcance insospechado. Y es importante que tratemos de evitar dos conclusiones rápidas. La primera sería recuperar una idea del sentido común sobre la diferencia entre el ser humano y las cosas inanimadas y proyectarla retroactivamente en la propia ontología. Heidegger hace eso a menudo. Queda claro cuando parte de la aparente verdad de que los humanos son conscientes del Universo, mientras las rocas no, y luego concluye que solo los humanos tienen una existencia caracterizada por la estructura del "como" que permite tomar algo "como" algo. Esta es una conclusión ilegítima, dado que el análisis de la estructura del "como" que hace Heidegger es tan austero que puede utilizárselo adecuadamente tanto para la causación inanimada como para las lecturas de poesía y las carreras de motocicletas. La otra conclusión no sería mejor. Me refiero al vitalismo salvaje que comienza con el argumento persuasivo de que tanto las relaciones entre entidades animadas como inanimadas son relaciones, y rápidamente deduce que lo que llamamos conciencia *huma-*

na debe existir de forma rudimentaria en toda la materia física, de forma tal que las palmeras y la luna pueden soñar y predecir el futuro, aunque de un modo no tan nítido como los profetas. Este punto de vista es el de Leibniz y el neoplatonismo árabe, y también el de muchas de las respuestas críticas que recibí en mi correo tras publicar *Tool-Being*.[18] Necesitamos evitar el dogma según el cual los monos y los delfines entrenados no conocen nada parecido a la metáfora y al mismo tiempo debemos mantener un sano escepticismo frente a cualquier propuesta afiebrada en el sentido de que todo grano de arena o campo eléctrico es, en realidad, un poeta: tal vez no lo es.

Aunque la teoría de Ortega y Gasset parece comenzar por la separación entre la ejecución de las cosas y su apariencia, en última instancia se mantiene sobre un abismo en el dominio de la misma apariencia. El ser real del ciprés, la ejecución de la llama nunca pueden presentarse por la magia de la palabra. Lo máximo que podemos esperar es una simulación. De acuerdo con su argumentación, nuestro *sentimiento* ejecutante por un ciprés unificado y nuestro *sentimiento* por una llama unificada son los que se mantienen juntos. En efecto, una vez que se unen frente a nosotros ya no son cosas ejecutantes sino imágenes, pero imágenes de un tipo especialmente vívido. La cosa como personaje en mi vida y la cosa como nexo entre una multitud de propiedades es la disputa en cuestión. Pero la misma disputa ocurre en el dominio de la cosa ejecutante. No es solo en nuestros corazones humanos que el sol es una entidad unificada separable de todas los rasgos de su esencia: lo mismo es verdad del sol en sí mismo. Leibniz, como Aristóteles tanto antes, ya había notado esta tensión en las cosas, entre su unidad y la miríada de sus cualidades.

18. Graham Harman, *Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Chicago, Open Court, 2002.

Para Leibniz el problema resultaba particularmente agudo dado que la mónada debía ser *una*, y con tanta fuerza que a regañadientes su creador le concede algún rol a lo múltiple en su interior. Frente a la paradoja de que "si todas las mónadas fueran solo eso, mónadas, entonces todas serían idénticas", Leibniz acepta otorgarles propiedades múltiples. Pero incluso estas propiedades, a su juicio, son producto de las relaciones, y por lo tanto no pertenecen *directamente* a la unidad de la sustancia misma. Esto me parece un error, el mismo error de Whitehead: no hay manera de generar diferencias entre las entidades sobre la mera base de sus relaciones, porque miles de millones de mónadas sin rasgos difícilmente podrían relacionarse con todas las otras mónadas, igualmente desprovistas de rasgos, de maneras distintas. El problema es demasiado tortuoso para esta publicación, así que lo discutiremos en otro momento, en una fiesta o en un casino, para darle un poco de color al debate. Nuestro tema ahora es otro: así como mi imagen del ciprés está fracturada entre su apariencia fantasmal y el sentimiento unificado del ciprés, de la misma forma el ciprés como realidad ejecutante está dividido entre su existencia como una entidad única y su posesión de innumerables cualidades, que pueden restarse o sumarse sin provocar grandes catástrofes a la cosa ejecutante, o que pueden transferirse a otras cosas mediante rupturas, quemaduras o relaciones metafóricas. La estructura de un objeto por eso es cuádruple. Existe en primer lugar una tensión entre cualquier entidad individual y sus propiedades múltiples, entre su existencia y su esencia: podríamos decir que es un problema clásico. En segundo lugar, existe una tensión entre cualquier ciprés particular y todas sus relaciones causales o perceptivas con otras entidades, ninguna de las cuales llega a acceder a él *del todo*, incluyéndonos a nosotros mismos. Por último, tenemos la relación, propiamente metafórica, entre el leopardo y sus manchas, en la que el término "leopardo" llega más lejos que cualquier lista de

propiedades observables, y la metáfora me pide que combine este sentimiento-leopardo con un sentimiento-Pegaso: "Oh, leopardo, eres un Pegaso sin alas: tuya es la maldición de la viruela". O incluso con un sentimiento-mujer: "Cruel cazadora, mi corazón es tu Savannah".

Podríamos seguir el juego por horas y llegar incluso a un par de oraciones con valor literario. Pero voy a dedicarme a concluir este texto con algunos puntos generales. Sobre todo tenemos que subrayar que la metáfora parece funcionar como un puente que cruza un vacío entre dos regiones del ser: mi sentimiento unificado por un objeto y la imagen explícita de dicho objeto. Y la metáfora logra esto solo de forma simulada, dado que nos estamos refiriendo a dos polos inconmensurables de la realidad. Y este puente cruza uno de los *tres* abismos en el corazón del ser, en tanto existen los hiatos entre la unidad *real* de una cosa y la pluralidad de sus rasgos cualitativos, y existe también la diferencia profunda entre la luna ejecutante y la luna tal como inflige sus poderes sobre humanos, moscas y mareas. Para complicar más las cosas, ninguno de estos puentes es posible. Ninguna comunicación puede ocurrir entre estos polos ontológicos distintos, sino solo una especie de "simulación". Es la misma simulación que épocas anteriores conocieron como "causa ocasional", una forma de transmisión entre dos entidades que ocurre solo mediante una tercera. La metáfora es una de estas formas de causa ocasional, y deberíamos determinar en qué se diferencia de las otras formas, por muchas que esas otras sean.

Más en lo inmediato, nos toca ver si el abismo entre el sentimiento-ciprés y el ciprés-como-imagen es un hecho puramente humano. Cuando un ladrillo rompe una ventana, nos podemos preguntar si se encuentra con la ventana como una cosa unificada, o si solo encuentra un conjunto de cualidades dispersas sin referencia a una forma duradera que las preceda. En el primer caso, los ladrillos tienen acceso a algo como la metáfora, y las interacciones causales

entre las cosas, su alteración o destrucción mutua, serían formas primordiales y extremadamente poderosas de una relación metafórica. En este caso las palabras podrían matar de verdad. Si ocurre más bien lo segundo, el abismo entre mi sentido de una cosa única y mi interacción con sus cualidades numerosas no es más que un don especial concedido a los seres humanos, un club de poetas al que los objetos inanimados nunca podrán entrar.

Hoy no me siento preparado para decidir esto último. Lo que sí estoy preparado para decir es que la metáfora no es un tema para ser abordado desde la filosofía del lenguaje, puesto que pertenece a un dominio ontocosmológico más amplio. En lugar de invocar la polisemia contextual que necesariamente destruye cualquier noción colonizante de la cosa real en sí misma, lo que tenemos que pensar es que la cosa real en sí misma forma parte *realmente* de un problema mayor. Por eso tenemos que volver a la metafísica: no a una nostalgia inocente por la presencia plena del sentido literal, sino a una metafísica verdadera que libere a los leopardos y a los cipreses, a los billetes de un dólar y a los fuegos fatuos de vuelta a su hogar: un hogar en el que el lenguaje no es el dueño de casa.